Discernere e testimoniare

Giovanni Ferretti

Discernere e testimoniare

“In quei giorni sorse un malcontento” (At 6, 1)

di **Giovanni Ferretti**

Relazione tenuta al terzo Convegno nazionale della Rete dei Viandanti, “Lo spirito e noi…”. Dottrina e pastorale: continuità nel cambiamento”, Bologna 26 ottobre 2019.

Giovanni Ferretti, presbitero della Chiesa di Torino, è professore emerito di Filosofia dell'Università degli Studi di Macerata, di cui è stato per sei anni Rettore (1985-1991). È stato tra i fondatori della rivista “Filosofia e teologia” e del “Centro studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson”. Si è occupato prevalentemente di filosofia contemporanea, filosofia della religione e dei rapporti tra filosofia e teologia. Tra i suoi scritti, opere su Max Scheler, Kant, Husserl, Tra le opere più recenti: **Spiritualità cristiana nel mondo moderno. Per un superamento della mentalità sacrificale*****, Cittadella, Assisi 2016*** **e Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*****, Queriniana, Brescia 2017.***

1. Il racconto della prima crisi ristrutturante della comunità cristiana (At 6, 1-7: l’istituzione dei sette “diaconi”) e la sua forza provocatoria per l’oggi.

Come avvio ad alcune riflessioni sul grande compito che spetta alla chiesa di discernere oggi, come sempre, i “segni dei tempi” per annunciare e testimoniare nella concretezza della storia il Vangelo come dono credibile e amabile per l’uomo di ogni tempo, inizierò, come mi è stato suggerito dal titolo affidatomi, dal testo di Atti 6, 1-7.

> *[1] In quei giorni, mentre aumentava il numero dei discepoli, sorse un malcontento fra gli ellenisti verso gli Ebrei, perché venivano trascurate le loro vedove nella distribuzione quotidiana. [2] Allora i Dodici convocarono il gruppo dei discepoli e dissero: "Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per il servizio delle mense. [3] Cercate dunque, fratelli, tra di voi sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di saggezza, ai quali affideremo quest'incarico. [4] Noi, invece,*

ci dedicheremo alla preghiera e al ministero della parola". [5] Piacque questa proposta a tutto il gruppo ed elessero Stefano, uomo pieno di fede e di Spirito Santo, Filippo, Pròcoro, Nicànore, Timòne, Parmenàs e Nicola, un proselito di Antiochia. [6] Li presentarono quindi agli apostoli i quali, dopo aver pregato, imposero loro le mani. [7] Intanto la parola di Dio si diffondeva e si moltiplicava grandemente il numero dei discepoli a Gerusalemme; anche un gran numero di sacerdoti aderiva alla fede.

Brevi osservazioni sul **senso paradigmatico** del racconto:

- La comunità cristiana primitiva è messa in crisi dal mutamento delle sue condizioni storiche: in concreto l'aumento del numero dei discepoli e il coesistere di discepoli di lingua ebraica e di lingua greca (altra l'organizzazione di una piccola comunità, altra quella di una grande comunità; altra la dinamica di un gruppo omogenee, altra quella di un gruppo eterogeneo culturalmente pluralistico); la **questione del pluralismo** si è presentata quindi nella chiesa fin dall'inizio e come sappiamo è ritornata quanto mai attuale con il diffondersi dei fenomeni della secolarizzazione e della globalizzazione.
- L'occasione della crisi: nella prassi di assistenza ai poveri della comunità si finisce per trascurare l'assistenza delle vedove dei discepoli di lingua greca e questi esprimono il loro malcontento nei confronti di quelli di lingua ebraica, che dovevano quindi essere prevalenti nell'organizzazione della comunità; del resto gli apostoli erano tutti di lingua ebraica. Ne nasce un dissenso divisorio, noi e loro, voi detenete il potere e discriminate i nostri poveri. È interessante notare che la divisione sorge sulla **questione dei**

poveri che mette in crisi l'ideale (e la prassi) di piena comunione della primitiva comunità cristiana descritto in At 4, 32; e, accanto a quella, sulla **questione del potere** nella gestione della comunità, in particolare su chi deve presiedere l'assistenza ai poveri.

- Gli apostoli intervengono e inventano **un nuovo elemento strutturale** della comunità, senza precedenti nella tradizione evangelica: il ministero dei diaconi accanto a quello degli apostoli, per meglio adempiere oltre al compito dell'annuncio della parola - l'evangelizzazione - anche quello dell'assistenza ai poveri - la promozione umana….

Da notare che gli apostoli non scelgono direttamente i 7 uomini "pieni di fede e di Spirito Santo", ma invitano il gruppo dei discepoli a fare tale scelta, limitandosi a investirli dell'incarico con l'imposizione delle mani; una prassi, quella della scelta dei candidati ai ministeri dalle comunità a cui sono destinati, che permase a lungo nella chiesa antica e la cui abolizione già Rosmini criticava in Le cinque piaghe della chiesa per i suoi effetti negativi.

Come pure è interessante sapere che tutti e sette portano nomi greci e uno è addirittura un proselito, cioè un non ebreo. Il che significa che siamo di fronte a **una differenziazione creativa** non solo di compiti ma anche della stessa comunità, con il gruppo ellenistico che diventa autonomo da quello ebraico, senza per questo rompere la comunione, anzi salvaguardandola: ne potremmo trarre un'indicazione anche per la valutazione dell'esigenza di pluralismo all'interno della chiesa oggi, che papa Francesco si propone di realizzare, superando il centralismo romano.

In ogni caso il testo ci presenta un esempio paradigmatico di come i mutamenti socio-culturali esigano dalla comunità cristiana di ripensarsi e ristrutturarsi continuamente nella dottrina e nella prassi, per fedeltà al Vangelo che le richiede

di essere attenti ai bisogni storico-concreti della comunità in cui vive e a cui deve l'annuncio della Parola e la testimonianza di impegno solidale nel compito di promozione umana, soprattutto dei più poveri e sofferenti.

E ritengo che abbia anche la forza provocatoria di richiamare la nostra attenzione su quelle che sono forse oggi le sfide prioritarie che la chiesa ha di fronte:

1. La sfida della povertà: come profeticamente papa Francesco ci indica. Egli infatti, per dirla sinteticamente, ha spostato l'individuazione della sfida prioritaria che la chiesa deve oggi affrontare: dalla sfida dell'illuminismo alla sfida della povertà.

Dalla sfida dell'illuminismo, con i problemi dei rapporti tra scienza e fede, immanenza e trascendenza, verità o valori assoluti e verità o valori relativi - che pur permangono tutti e con la post-modernità a partire dagli anni 1960 si sono aggravati, in particolare per quanto riguarda la rivendicazione della libertà individuale nell'ambito della vita sessuale, delle relazioni affettive, delle decisioni circa la propria vita personale: contraccezione, divorzio, aborto, convivenze, inizio e fine vita ecc.: indici di una vera e propria trasformazione antropologica[1]3, o comunque di una profonda mutazione del quadro di valori condivisi in Europa, tanto da portare a una vera e propria scissione tra i valori della cultura cattolica tradizionale e quelli della cultura più diffusa. In proposito il teologo Christoph Theobald ha parlato di una “situazione di esculturazione” del cristianesimo in Europa, dato che è ormai fuori della cultura europea più diffusa[2].

Una situazione che sarebbe vano e antievangelico pensare di ribaltare cercando di imporre per legge i valori della cultura cristiana tradizionale anche se non sono più condivisi dalla cultura dominante – tramite il potere politico e in ambigua collusione con i populisti identitari che ne fanno dei “marcatori culturali” in funzione xenofoba –

invece di cercare di reinterpretarli nella nuova cultura e di testimoniarli come l'ideale di una umanità compiuta.

Si tratta indubbiamente di un grande compito attuale, ma in quell'"ospedale da campo" – come lo chiama papa Francesco – in cui la chiesa si trova oggi a operare, vi sono delle ferite dell'umanità che sfidano con ancora maggiore urgenza la chiesa, come, appunto, la questione della povertà.

Per sfida della povertà va intesa, in sintonia con papa Francesco, soprattutto la sfida degli effetti di povertà, disuguaglianza, esclusione, conflitti, disumanità crescente ecc., indotti dalla economia capitalistico finanziaria globale; con la connessa sfida ecologica, per la stretta connessione tra grido dei poveri e grido della terra (Laudato si', n. 49).

2. **La sfida del pluralismo** culturale e religioso del mondo. In proposito mi limito a osservare come la globalizzato ha moltiplicato l'interconnessione comunicativa e la mobilità tra i vari paesi – anche tramite trasmigrazioni di massa - coinvolgendoci tutti nella situazione di pluralismo e di interdipendenza globali, che modificano profondamente il nostro "spazio d'azione"[3] e al tempo stesso fanno emergere l'esigenza di "globalizzare l'umanità" dopo aver globalizzato i capitali, le merci, le notizie e le immagini[4]6, reagendo ai vari populismo nazionalistici e sovranisti, sempre più diffusi in Europa e non solo, che tendono a compattare le comunità per contrapposizione ed esclusione: noi/loro, amici/nemici, ecc.

Una reazione che deve aver ben chiara la distinzione tra identità cristiana quale intesa dai populisti: contrappositiva, escludente, soltanto culturale; e l'identità cristiana evangelica o di fede, che è comunicativa, includente, ospitale, secondo il modello della "santità ospitale" di Cristo (come la chiama Ch. Theobald)[5].

3. La sfida della **questione del potere**. Un potere che la chiesa ha perso nella società secolarizzata, dato che i vari

sistemi sociali si sono resi autonomi dalla egemonia della religione (scienza, politica, economia… e ora sempre più la morale e le relazioni affettive o familiari…).Un potere che non dovrebbe cercare di ricuperare per altre vie con ambigue collusioni con il potere politico o economico, anche per poter essere libera di denunciare profeticamente i poteri terreni quando tendono a essere egemoni a loro volta (come lo stato, l'economia, la burocrazia, il sistema scienza/tecnologia ecc.), e invece di servire il bene comune servono solo a se stessi, opprimendo i più deboli e indifesi, i senza poteri.

Una denuncia profetica del potere che andrebbe testimoniata anche con la rinuncia al potere all'interno della chiesa. Ad esempio del clero sui laici, degli uomini sulle donne, dei teologi illuminati sul popolo, della chiesa romana sulle chiese locali sparse nel mondo, e poi dei vescovi sui preti, dei parroci sulle comunità parrocchiali, con una cascata autoritaria ben poco evangelica, ricuperando non solo la funzione di servizio dell'autorità nella chiesa ma anche il suo esercizio in forma "sinodale". Una forma di cui si va oggi molto parlando ma ben poco praticando, se non con gli esempi significativi ma ancora acerbi e limitati,del sinodo sulla famiglia e di quello in atto dell'Amazzonia.

2. Il discernimento dei "segni dei tempi" con misericordia

La lettura o interpretazione dei mutamenti socio-culturali e delle esigenze di ristrutturazione o riforma della chiesa che sollecitano, non può essere fatta dalla comunità cristiana ponendosi esclusivamente da un punto di vista sociologico o filosofico. Indubbiamente importante e ineludibile, ma non sufficiente. E' **necessario uno sguardo di fede** su tali mutamenti, che sia ad un tempo contemplativo e profetico, quale è stato espresso, soprattutto a partire dal Vaticano II, con la categoria di discernimento dei "segni dei tempi". Cosa s'intende con la

categoria “teologica” dei “segni dei tempi” e quali criteri abbiamo per discernerli? Mi limito di necessità a poche osservazioni.

2.1 La categoria dei segni dei tempi

Per individuare la categoria teologica dei “segni dei tempi” è necessario rifarci anzitutto al Vangelo, ove se ne parla (v. Mt. 16, 3) come dei segni dei tempi messianici: le gemme del fico che preannunciano l’estate del Regno di Dio:

1. A ben vedere nel testo evangelico il grande segno dei tempi da scorgere e interpretare è Cristo stesso e la sua vita, annuncio e inizio dei “tempi nuovi” o dell’avvento del Regno di Dio.

2. Per una prima trasposizione analogica, si può però dire che sono “segni del tempo” tutti quegli eventi storici che in qualche modo, per la loro valenza messianica, prefigurano, anticipano o concorrono allo sviluppo del Regno di Dio, compresa una migliore comprensione del Vangelo di Cristo e una migliore fedeltà a esso da parte della comunità dei credenti, la Chiesa. Questa di quel Regno è e dovrebbe essere il “segno efficace” per eccellenza nella storia (v. LG n. 1). Per cui, nella storia “post Christum”, “segno” dei tempi messianici è e dovrebbe essere anzitutto proprio la Chiesa, quale Corpo mistico di Cristo presente nella storia.

3. Sempre per trasposizione analogica, si può di conseguenza chiamare “segno dei tempi” anche tutto ciò che, nella storia, aiuta, stimola, e provoca la Chiesa a svolgere nel modo migliore la sua missione di “segno” dei tempi messianici, sintonizzandosi non solo con l’evento del Gesù storico ma anche con l’azione dello Spirito del Risorto nella storia. Ed è su questo ultimo significato analogico che mi pare ci indirizzi il Concilio invitando la teologia e tutto il Popolo di Dio a prestare particolare attenzione ai “segni dei tempi” in funzione di un rinnovamento della Chiesa – a una sua “conversione” o “autoriforma” - al fine di meglio

adempiere la sua missione salvifico-evangelizzatrice nel mondo[6].

2.2 La misericordia come criterio per il discernimento dei "segni dei tempi"[7] e forma della testimonianza cristiana.

Il criterio di discernimento dei segni dei tempi nei due significati analogici indicati, e in particolare nell'ultimo, non può che essere, a ben vedere, la figura (Gestalt) di "Gesù Cristo" stesso, cioè la figura dell'umanità compiuta e felice quale incarnata nella forma o stile della sua persona. Un criterio che si manifesta ed è riconoscibile nella sua "verità" per la corrispondenza a quella forma dell'umanità compiuta che pulsa nel cuore di ogni uomo (creato a immagine e somiglianza di Cristo!).

Giustamente possiamo quindi dire (parafrasando Franz Rosenzweig) che «Il Vangelo e il cuore dicono la stessa cosa» e che di conseguenza per "dissotterrare" l'umano che dorme nei nostri cuori (come si esprime Eddy Hillesum) e cogliere l'autentica verità di Cristo, bisogna fare una lettura incrociata di cuore e Vangelo, leggendo l'uno alla luce dell'altro. In altri termini, entrare nel circolo ermeneutico di Vangelo e umano, con la coscienza che il Vangelo non s'impone all'umano dall'esterno ma vi si rivolge in funzione maieutica, per favorirne l'emergere in consapevolezza e pieno sviluppo[8]; e l'umano non si contrappone al Vangelo come al suo altro alienante ma come

la sua immagine riflessa pienamente disvelata.

Tentando una lettura sintetica del Vangelo (del "cuore del Vangelo", come si esprime papa Francesco), che resta inesauribile, come inesauribile è il cuore dell'uomo, concentrerei nella "misericordia" gli aspetti caratteristici dello stile o modi vivendi forma (Gestalt) di Cristo, facendo così della misericordia il criterio fondamentale per il discernimento o interpretazione sia della Parola di Dio, quale ci perviene tramite il Vangelo, sia dello stesso mondo o umanità moderna nei suoi aspetti di "segni dei tempi" che

interpellano la chiesa a ripensarsi e rinnovarsi. E al tempo stesso come la forma principale della testimonianza cristiana nel mondo odierno. Proporrei cioè la misericordia come la categoria o atteggiamento chiave per entrare in modo evangelicamente corretto nel circolo ermeneutico di Vangelo e umano.

Ove per misericordia non intendo un particolare attributo di Dio, accanto ad esempio alla giustizia, o un aspetto parziale dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo, ma la qualifica fondamentale di Dio, la sua essenza più intima; se vogliamo la nota caratteristica di quell'agape o amore che egli essenzialmente è e in cui ci vuole coinvolgere per essere in comunione con lui[9].

Quale criterio di discernimento dei segni dei tempi la misericordia non deve essere evidentemente ridotta a un vago sentimento emotivo o un benevolo piegarsi dal superiore vero l'inferiore, confermandone l'inferiorità. A ben vedere, essa è infatti, evangelicamente, un sentimento che scaturisce e s'intreccia con il riconoscimento della dignità "sacra" o assoluta di ogni persona, che in quanto tale ci appella ad un dovere incondizionato nei confronti della sua salvezza, soprattutto nel momento del bisogno o del pericolo, cioè in quanto "misero". Levinas parla efficacemente, in proposito, della "maestà" del volto del povero[10], appellandosi a Mt 25 ove il Signore dice «l'avete fatto a me», trasferendo così nei bisognosi tutti la sua stessa signoria.

Questo nesso tra misericordia e dignità della persona risulta in modo quanto mai evidente – oltre che dal complesso della predicazione e della prassi di vita di Gesù – dal combinato delle due espressioni presenti nelle celebri controversie sul sabato[11]: 1. "Misericordia io voglio e non sacrificio" ((Mt 9, 13 e 12, 7 cit. di Os 6,6)[12]; 2. "Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato" (presente in tutti e tre i sinottici).

Con la prima Gesù eleva la misericordia, che rende attenti e competenti a interpretare e soccorrere le concrete esigenze di vita del prossimo (nel caso, la fame dei discepoli, la malattia del paralitico…), a criterio per discernere nel caso concreto la portata oggettiva e non solo soggettiva della Legge di Dio.

Egli contrappone così il criterio misericordia al criterio del sacrificio del proprio desiderio di vita, o alla condanna della trasgressione per meccanica applicazione della norma generale[13], con annessa richiesta di una pena/castigo/sacrificio espiatorio per risarcire la giustizia violata ed essere perdonati, secondo quella mentalità sacrificale diffusa allora e poi purtroppo per molto tempo nello stesso cristianesimo. Non senza aver influenzato gran parte del pensiero moderno che l'ha fatta propria portandola ad esiti estremi come la valutazione della funzione dialettica positiva del negativo (v. J.-L.Nancy)[14].

Con la seconda, "Il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato" Gesù chiarifica e in qualche modo giustifica la prima affermazione, facendo della persona, cioè della sua salvezza o pienezza di vita, il fine di ogni istituzione o legge, divina, ecclesiastica e umana. Anticipando e certamente anche ispirando il nucleo dell'umanesimo moderno quale venuto a coscienza nella celebre espressione di Kant: "la persona è da considerare sempre come un fine, mai unicamente come mezzo"[15].

E' in base a queste coordinate evangeliche che mi pare di poter dire che il criterio della misericordia è il criterio della assoluta dignità dell'uomo. L'uomo è infatti il fine di ogni norma etica, il fine stesso dell'etica, come di ogni altra norma giuridica o ecclesiale[16]18. Tra criterio della misericordia e criterio della dignità assoluta dell'uomo vi è un nesso circolare, che concretizza quello sopra ricordato tra Vangelo e umano.

Per avere una visione più completa della portata della misericordia quale criterio di discernimento sia del Vangelo che della realtà umana, è inoltre necessario vederla accompagnata da tutta la costellazione di atteggiamenti che vi sono associati, da cui emerge come essa possa essere anche la forma tipica della testimonianza cristiana nel mondo d'oggi.

-La misericordia ha di mira non la condanna ma la salvezza dell'uomo ("Non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvarlo" - Gv. 12, 47)

- Non sacrifica ma promuove ("Misericordia io voglio e non sacrificio")

- Non guarda solo al negativo da criticare, ma soprattutto al positivo da valorizzare (pagliuzza e trave), nei singoli e nella società. Superato ormai l'extra ecclesia nulla salus, sappiamo che non è compito dei cristiani portare Dio o la sua salvezza nel mondo secolare ma metterli in luce, evidenziarli. Secondo la efficace espressione di Ch. Theobald, la chiesa va intesa come una "rabdomante missionaria", nel senso che «con sensibilità spirituale scova ciò di cui si parla nel Vangelo come già presente nell'Altro»[17].

- Non si tiene a distanza, ma si coinvolge (Buon Samaritano)

- Non rifiuta ma accoglie (i pubblicani, i peccatori...). E certamente l'accoglienza è tra le forme di testimonianza evangelica oggi più comprensibili e necessarie, se pensiamo al grande problema delle migrazioni[18].

- Non vuole anzitutto insegnare ma ascoltare e imparare dall'altro; anche nel caso della cultura moderna e post moderna, da cui la chiesa peraltro ha già tanto imparato: es. dalla coscienza storica e dalla filologia critica per una corretta esegesi biblica, libera da ogni residuo di fondamentalismo, dalle dichiarazioni sui diritti umani e dal sorgere dei regimi democratici, dal rispetto della libertà

religiosa, dalla valutazione in positivo dei valori del corpo e dei sentimenti, dell’attenzione alla diversità ecc. .

- Sa commisurare - come già osservato - la valutazione delle persone (e della società o cultura) non in riferimento a norme etiche o canoniche generali, astratte dalle situazioni e dalle intenzioni, ma in riferimento a ciò che effettivamente è di vantaggio alla pienezza di vita della persona e della società; come ha fatto Gesù nel caso del sabato e come ripetutamente richiamato da papa Francesco, in particolare nella *Amoris laetitia*, tanto criticata; come lo fu del resto già Gesù stesso dai farisei e dai maestri e custodi della Legge di allora.

E vorrei ricordare, a proposito della portata oggettiva del criterio della misericordia, il caso emblematico di san Paolo nei confronti del coniuge che si converte alla fede cristiana e ha problemi con il partner che non si converte: il caso del cosiddetto “privilegio paolino”. In verità, più che un “privilegio” accordato dall’autorità dell’apostolo, esso non è altro che l’interpretazione con misericordia della portata della legge sulla indissolubilità del matrimonio, che “risale alla creazione” (come ricordato nientemeno da Gesù stesso). Per cui mi pare non fondato teologicamente il dire che non vi sono casi oggettivi in cui la legge dell’indissolubilità del matrimonio può avere eccezioni in vista della pienezza di vita delle persone, o dire che tale legge vale in modo assoluto solo per il matrimonio tra cristiani rato e consumato (cfr. il cosiddetto “privilegio petrino” di dispensare dal matrimonio rato e non consumato. Se non si tenesse presente il criterio della misericordia si tratterebbe di una palese violazione della lettera delle parole di Cristo)[19]21.

3. Ripensamenti e rielaborazioni teologiche perché il criterio misericordia possa effettivamente funzionare nel discernimento della volontà di Dio nel nostro contesto culturale.

Perché la misericordia possa effettivamente essere il criterio di discernimento della Parola di Dio e dei segni dei tempi del suo Regno, come pure la forma della testimonianza cristiana che ci è oggi richiesta, ritengo che vada portato avanti quell'ampio lavoro teologico di ripensamento della dottrina e della prassi cristiana che ormai da tempo è in atto, che Vaticano II ha fatto proprio e rilanciato per tutta la chiesa, e che oggi va ripreso con coraggio come ci invita a fare papa Francesco nel nuovo contesto storico in cui viviamo. In particolare ricorderei i seguenti tre punti.

Superare il modello fondamentalistico-sacrale della Scrittura e anche dei dogmi della chiesa passando al modello teologico-ermeneutico, che è attento a discernere la verità che in essi ci è comunicata e ci interpella, dai condizionamenti storici delle formulazioni letterali che vi si trovano, al fine di darne una formulazione nuova, tramite il linguaggio (con connessa visione del mondo e coscienza etica che porta con sé) che ci appartiene come uomini della cultura attuale.

Mi ha colpito, nella EG, la consapevolezza che papa Francesco mostra dell'importanza di questa svolta ermeneutica nella missione evangelizzatrice della chiesa, certamente sulla scia del Vaticano II, ma direi con più chiarezza e precisione.

Così, ad esempio, parlando del rinnovamento del linguaggio che si richiede in relazione ai mutamenti culturali, egli dice che ciò è necessario per esprimere più fedelmente la sostanza del Vangelo[20] [22] e non rischiare di comunicare, anche con formule ortodosse, "un falso Dio o un ideale umano non veramente cristiano" (n. 41). Un'espressione, quest'ultima, indubbiamente molto forte, che non ricordo sia mai stata usata dal Magistero: una formula "ortodossa" (biblica, dogmatica o tradizionalmente in uso; e direi anche – in relazione a EG 39 ove si mette in

guardia dal rischio che l'edificio morale della chiesa diventi "un castello di carte" – un'etica nelle sue formulazioni tradizionali, sia pur consolidate) può comunicare, in un nuovo contesto culturale, qualcosa di evangelicamente "falso" riguardo a Dio e all'uomo.

La maggior parte delle incomprensioni e delle avversioni che nei riguardi di papa Francesco ne denunciano il pervertimento della dottrina e della morale cattolica, sono a mio avviso dovute proprio a questa carenza di coscienza teologico-ermeneutica, che impedisce la corretta applicazione del criterio misericordia; quando addirittura lo dimentica o non ne coglie la portata. (Oltre, ovviamente, il suo aver indicato nella problematica della povertà, con le sue cause strutturali, la principale sfida che oggi la chiesa deve affrontare[21]).

Ripensare, purificandola, la concezione "arcaico-sacrale" di Dio; cosa che il modello ermeneutico rende possibile e la nuova coscienza etica della modernità rende necessario, pena il comunicare e testimoniare un'idea di Dio non evangelica oltre che né credibile né amabile.
Si tratta, in sintesi, di disambiguare – riscoprendo il cuore del messaggio e dello stile di Cristo sollecitati dalla miglior coscienza morale moderna – l'ambigua commistione di "mysterium fascinans"e di "mysterium tremenum" che caratterizza il sacro arcaico (come descritto da Rudolf Otto nella sua celebre opera Il sacro, del 1917, rivista 1936).

Commistione ampiamente presente nell'AT, di cui permangono tracce nel NT, che ha pervaso tutta la storia del cristianesimo fino ai tempi recenti e che è ancora molto presente in credenti e non credenti in riferimento al cristianesimo. Si tratta della concezione di Dio a due facce, quella benevola e quella minacciosa, quella con cui promette premi a chi osserva le sue leggi e quella con cui minaccia castighi a chi le infrange e non si pente espiando il delitto con la giusta pena. Un Dio capace quindi di

misericordia ma anche di estrema violenza nelle sue punizioni.
La disambiguazione consiste nel “lieto annuncio” che il Dio di Gesù Cristo ha un’unica faccia, quella dell’incondizionato amore, misericordia, benevolenza per l’uomo.

Un lieto annuncio che rompe ogni connessione di Dio con la violenza e anche con quella mentalità sacrificale secondo cui la sofferenza umana può avere in se stessa un valore religioso positivo, inviata da Dio come pena o castigo che ristabilisce la giustizia, come prova educativo o riabilitativa, e anche come sacrificio gradito a Dio con cui farci dei meriti.

La liberazione alla sottomissione al “sacro” così inteso è certamente fra le intenzioni di fondo dell’etica moderna consapevole della maggiore età cui l’uomo è giunto con la coscienza della propria dignità di soggetto morale libero, che non può tollerare di essere indirizzato con promesse di premi e minacce di castighi al posto di convinzioni personali. Ma è anche via per riscoprire quello che papa Francesco chiama “il cuore del Vangelo”[22].

Ripensare il rapporto tra rivelazione biblica e morale. Per un verso alla luce della nuova coscienza ermeneutica che evidenzia quanto le norme etiche concrete presenti nella Bibbia (sia AT che NT) siano debitrici della cultura del tempo. Per altro verso cercando di discernere il senso positivo della rivendicazione moderna dell’autonomia razionale della morale (v. Kant).
Certamente la rivelazione biblica ha progressivamente sollecitato a prendere coscienza del piano divino sull’uomo, culminante nella conformazione al modello d’uomo perfetto impersonato da Gesù Cristo. Ma tale modello – come in generale i principi etici presenti nella Bibbia – non sono qualcosa di estrinseco, imposto arbitrariamente all’uomo da un potere esterno. Essi sono infatti “iscritti” nel cuore (v. la nuova alleanza di Ger 31-33: «Porrò la mia legge dentro di

loro, la scriverò nel loro cuore»). Se bene intesi, essi corrispondono quindi all'intimo desiderio di pienezza di vita dell'uomo (v. papa Francesco EG 265: «Il vangelo risponde alle necessità più profonde delle persone, perché tutti siamo stati creati per quello che il vangelo ci propone: l'amicizia con Gesù e l'amore fraterno»).

La funzione rivelativa della Bibbia in campo etico non è quindi di tipo impositivo, ma maieutico. I principi etici generali che essa enuncia possono infatti essere colti da tutti, apprezzati da tutti, avvertiti da tutti nella loro portata incondizionata o assoluta.

Non così le norme storico concrete di carattere etico e giuridico, e tanto più gli usi e costumi tramandati per tradizione, che sono condizionati dal contesto storico-culturale e quindi mutevoli e plurali.

Già nella Sacra Scrittura si può riscontrare tale diversità di livello tra il piano dei principi generali, assoluti, e quello delle norme storiche concrete, relative, anche se tale diversità non vi è espressamente teorizzata. Si pensi, ad esempio, ad un imperativo come quello di Es 22,20 e 23, 9.12: «Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto», che si situa chiaramente a livello di principio di fondo, e a cui fanno riferimento i profeti per denunciare con vigore le ingiustizie sociali dilaganti. Indubbiamente si tratta di un imperativo ideale più fondamentale e "assoluto" che non le norme concrete che si trovano nel Levitico riguardanti questioni come il mantenimento e l'affrancamento degli schiavi, la riparazione di lesioni fisiche operate da uomini o da animali, l'indennizzo in caso di furto, le condizioni per il divorzio, i rapporti con i genitori ecc. Norme legate alla situazione storico-culturale del tempo, che saranno variate o lasciate cadere in seguito, soprattutto con il Nuovo Testamento.

Si può quindi teologicamente sostenere che la rivelazione biblica non riguarda direttamente il contenuto concreto

delle norme morali – e tanto meno quello delle norme giuridiche o degli usi e costumi – anche se può dare alla vita morale dei contributi rilevanti, sia per la sua funzione maieutica riguardo alla visione della dignità dell'uomo e della sua pienezza di vita, sia contribuendo a fondare nell'assoluto di Dio il carattere vincolante della legge morale, sia pur scoperta autonomamente dalla ragione, Un contributo che i cristiani hanno il compito di offrire e testimoniare al mondo moderno invece di insistere ad accusare la morale cosiddetta laica o autonoma di essere priva di fondamento e quindi senza senso o consistenza dato che il carattere vincolante assoluto della legge morale non può derivare esclusivamente da noi, dalla nostra realtà finita o dalla nostra libera scelta. Un argomento che è certamente vero ma non può servire a squalificare la dignità morale dei nostri fratelli non credenti, spesso sinceramente impegnati nel campo della giustizia e della solidarietà non meno dei credenti e talora anche più di tanti credenti. Come già accennato, nella EG n. 71 papa Francesco dice che Dio vive tra i cittadini promuovendo la solidarietà, la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia; e aggiunge: «Questa presenza non deve essere fabbricata, ma svelata».

4. Abbozzo di discernimento con misericordia di alcuni degli attuali segni dei tempi, con le provocazioni che vengono alla testimonianza di fede della comunità cristiana.

A questo punto si aprirebbe il vasto campo del discernimento concreto dei segni dei tempi presenti nella nostra cultura, per individuare le provocazioni che ne derivano per la nostra vita di fede e di testimonianza.

Mi limiterò a pochi accenni in riferimento a quelli che mi pare siano i "segni dei tempi" più vistosi nel nostro panorama europeo:

- la secolarizzazione;

- la post-modernità;
- la globalizzazione;
- le reazioni identitarie, nazionalistiche e populistiche che la globalizzazione sta innescando.

1. Del *complesso fenomeno della secolarizzazione* il cristiano non può evidentemente valutare positivamente e far proprio l'umanesimo esclusivo di ogni trascendenza che spesso l'accompagna.

Ma può e deve ripensare seriamente la natura della trascendenza divina, perché non sia alienante dell'umano, e valutare positivamente, oltre che accettare, il differenziarsi e rendersi autonome dalla religione dei vari sistemi sociali, che ha portato alla fine, o meglio all'esodo liberatorio dal regime di cristianità, con le sue collusioni tra fede e potere. Il Vaticano II lo ha fatto a suo tempo per la scienza, la politica, l'economia; oggi ci tocca il compito di farlo per il sistema morale e quello familiare o delle relazioni affettive di coppia, non senza forti resistenze all'interno della chiesa.

In proposito mi pare che alla comunità cristiana sia comunque richiesta la testimonianza dell'effettiva rinuncia ad ogni forma di potere sulla società o di collusione con il potere politico ed economico. Nello spazio pubblico la parola della chiesa non può essere di tipo autoritativo e impositivo ma deve presentarsi come l'offerta/dono gratuito del Vangelo alla libertà della persona; come la condivisione di un'esperienza vivificante, accompagnata dall'impegno disinteressato per la promozione dell'uomo in tutte le sue dimensioni; in sincero dialogo con quanti l'hanno a cuore, anche se da diversi punti di vista e con diverse visioni antropologiche.

Senza dimenticare che la rinuncia al potere nella società andrebbe testimoniata anche con la rinuncia al potere all'interno della chiesa: ad esempio del clero sui laici, degli uomini sulle donne, dei teologi illuminati sul popolo. Una questione indubbiamente quanto mai aperta nella nostra

chiesa e di grande rilevanza testimoniale. Ne va infatti anche in questo caso della idea di Dio che annunciamo e testimoniamo, spesso rifiutata proprio perché annunciata e testimoniata in forma poco credibile e amabile – “falsa” la direbbe papa Francesco.

2. Del *complesso fenomeno della post-modernità*, quale esplosa con gli anni 1960, e indipendentemente dal nome che le si voglia dare, non possiamo certamente accettare acriticamente la completa frammentazione del senso sfociante nel relativismo, ma possiamo coglierne la provocazione al rispetto e alla valorizzazione della pluralità e dell’alterità, quali espressioni dell’inesauribile amore universale di Dio.

Non possiamo valutare positivamente l’ipertrofia della soggettività implusivo vitale o affettivo-sentimentale sfociante in forme di individualismo emotivo e per natura sua libertario, dimentico che la libertà umana non è infinita ma originariamente investita dal bene in quanto responsabile nei confronti dell’altro, come ben messo in luce da Levinas[23].

Ma possiamo coglierne la provocazione ad una maggiore valorizzazione della vita affettivo-sentimentale come dimensione umana fondamentale, superando la visione ascetico-sacrificale che ha caratterizzato il cristianesimo storico e riscoprendo la visione biblica di Dio “amante della vita” (Sap. 11, 26).

Non possiamo certamente apprezzarne l’individualismo narcisistico ed egoistico, ma dobbiamo accettarne la provocazione a un assoluto rispetto della libertà individuale in campo etico e religioso, coscienti che non ci può essere né una atto morale né un atto religioso o di fede senza la libertà. La cosiddetta individualizzazione del soggetto moderno – da tenere ben distinta dall’individualismo – non è contraria al Vangelo, anzi si può dire che trova in esso la sua stessa nascita in occidente. Gesù ha infatti invitato alla

scelta di fede le singole persone, anche a costo di rompere con la religione della famiglia, del clan, della nazione. Il riconoscimento della libertà religiosa cui si è giunti con il Vaticano II anche da parte della chiesa cattolica, è stata il frutto della riscoperta di tale radicamento evangelico, provocati delle rivendicazioni del pensiero moderno, indubbiamente acuitesi con l'avvento del post-moderno.

3. *Del complesso fenomeno della globalizzazione* nel suo senso specifico[24] , non possiamo certamente accettare l'egemonia dell'economia, nella odierna versione del capitalismo finanziario[25], con i suoi esiti di crescente disuguaglianza, di esclusione dei più deboli, di molteplici forme di povertà, e con i suoi peculiari presupposti antropologici, quale l'individualismo competitivo e il paradigma tecnocratico dell'homo faber.

In proposito, la denuncia profetica di papa Francesco nei riguardi di questa struttura perversa, con i celebri quattro no della Evangelii gaudium (nn. 53-60), rimane un punto di riferimento esemplare per la chiesa a tutti i livelli, da riprendere e far risuonare nelle situazioni concrete.

Ricordiamoli:

- no a un'economia dell'esclusione;
- no a una nuova idolatria del denaro;
- no a un denaro che governa invece di servire;
- no all'iniquità che genera violenza.

Denuncia valida se accompagnata dalla testimonianza di una chiesa povera e per i poveri (prospettiva che non prevalse al Vaticano II, e che ora Francesco rilancia) con particolare attenzione per gli ultimi e gli esclusi, fra cui i migranti disperati. Ricordando che per la comunità cristiana i poveri non sono solo una categoria sociologica, sia pure importante e da studiare con accuratezza, ma una vera e propria categoria teologica, in quanto voce di Dio che ci interpella con l'assoluta maestà del Signore, che vuole avere in noi gli strumenti vivi del suo amore

provvidente, ed anche salvarci tramite il loro vivente appello a convertirci dalle nostre chiusure egoistiche. Alcuni teologi della liberazione, come I. Ellecuria e J. Sobrino, ne hanno addirittura parlato come del “popolo crocifisso”, che ci salva con la sua sofferenza.

Come sopra accennato in riferimento alla novità del pontificato di papa Fracesco, la sfida della povertà va effettivamente riconosciuta come la sfida principale che la chiesa ha di fronte, anche nel nostro occidente; essa ci impegna a ripensare la valenza salvifica del Vangelo, il senso del Vangelo per l’umanità attuale, e la prassi concreta della nostra testimonianza di fede.

Della globalizzazione nel suo senso più generale, dobbiamo valutare positivamente le possibilità di comunicazione globale, sia pure con tutti i rischi che presentano le nuove forme di social media digitali; esse ci aprono infatti la prospettiva di un’effettiva ecumene umana di cui la dimensione cattolica del cristianesimo deve essere “segno e strumento” (LG 1). Una visione di chiesa in funzione della comunione universale dei diversi popoli del mondo che ci chiama a lavorare anche come resistenza e alternativa alle attuali tendenze di reazione alla globalizzazione.

4. In riferimento a *questi recenti fenomeni di reazioni identitarie*, sovraniste e populiste alla globalizzazione nel senso stretto sopra indicato[26] [28], va anzitutto rilevato che essi non ce ne fanno uscire in quanto ne condividono gli stessi presupposti individualistici e competitivi. Anzi, ne aggravano gli esiti negativi con i loro ritorni nostalgici a forme di tribalismo e di sovranismo nazionalistico, riproponendo forme di identità e di comunità per esclusione, sul modello della separazione amico/nemico, noi/gli altri.

Questa situazione altamente critica, costituisce oggi – come osserva pertinentemente Zygmund Bauman

nell'opera citata – una grande sfida all'umanità: quella di costruire un'umanità integrata a livello globale senza passare attraverso il modello della separazione. In pratica la sfida di veramente "globalizzare l'umanità" dopo aver globalizzato i capitali, le merci, le immagini e le informazioni.

Quali segni dei nostri tempi, tali fenomeni di reazione costituiscono indubbiamente anche una grande sfida ai cristiani, per la loro costitutiva solidarietà con l'umanità e la loro responsabilità di servire la promozione integrale e globale dell'uomo.

Essi provocano i cristiani a riscoprire in sé e a testimoniare nella società e per la società quelle motivazioni spirituali fondamentali che sono di salutare antidoto a tali derive disumanizzanti e al tempo stesso di efficace contributo verso l'utopia di un'umanità integrata e riconciliata, che rispetti la pluralità e diversità delle culture dei popoli, senza omogeneizzarle o appiattirle su di un unico modello, ma mettendole in relazione reciproca arricchente.

A tal fine, come indicato da papa Francesco[27] [29], è indispensabile una "cultura del dialogo e dell'incontro" tra le cui condizioni vi sono:

- il rispetto reciproco,
- il mutuo riconoscimento della uguaglianza di status unita a una giusta distribuzione dei beni,
- il passaggio a una "economia sociale".

A cui aggiungerei, come già sopra accennato, la necessità di ripensare l'identità cristiana, non in senso sostanzialistico, esclusivo e contrappositivo, ma in senso comunicativo e ospitale, che ne evidenzi il carattere relazionale e comunionale, sul modello della "santità ospitale" di Cristo (v. Ch. Theobald, cit.).

Il compito è arduo e faticoso, ma siamo di fronte ad un aut-aut: «scegliere se prenderci per mano o finire in una

fossa comune», come si esprime Bauman[28] [30].

Un monito dal sapore profetico che i cristiani in prima fila dovrebbero avvertire come urgente invito alla conversione nel segno di una profonda ristrutturazione della propria fede e della propria prassi di vita, individuale e comunitaria, per essere veramente, come loro richiesto per vocazione, segno e strumento di salvezza per l'umanità attuale.

Note

[←1]

Di “nuova antropologia” parla pertinentemente O. Roy, *L’Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2019, p. 43.

[←2]

Ch. Theobald, *L’Europe terre de mission*, Cerf, Paris 2019, pp. 26ss. Roy, parallelamente, parla di “deculturazione” della fede cristiana in Europa (Roy, L’Europa cit., p. 30).

[←3]

U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Bari-Roma 2017, pp. 11ss.

[←4]

Z. Bauman, *Retrotopia*, tr. it. Laterza, Bari-Roma 2017, p. 74, con rimando a M. Agier, *Le couloir des exilés: être étranger dans un monde commun*, Éditions du Croquant, Vulaines sur Seine 2011, p. 95. Un’opera, fra l’altro, in cui si avverte che sulle basi delle stime attuali per i prossimi quaranta anni si prevedono nel mondo un miliardo di «sfollati».

[←5]

Theobald, *L’Europe terre de mission* cit. pp. 67-73 e passim.

[←6]

A tale concezione conciliare dei “segni dei tempi” ci pare si ispiri papa Francesco nella Evangelii Gaudium, là ove in ordine all’azione evangelizzatrice invita al “discernimento evangelico” del nostro contesto storico-culturale (EG 50), ovvero a “studiare i segni dei tempi (EG 51), facendolo consistere nel «chiarire ciò che può essere un frutto del Regno e anche ciò che nuoce al progetto di Dio» (Ivi); nella terminologia di Sant’Ignazio: riconoscere e interpretare le mozioni dello “spirito buono” e quelle dello “spirito cattivo” e poi scegliere quelle dello spirito buono e respingere quelle dello spirito cattivo. Ed è interessante notare come tra ciò che nuoce ai progetti di Dio vengono in particolare citati i “processi di disumanizzazione” (EG 51), lasciando intendere che l’avvento del

Regno di Dio si concretizza in un processo di umanizzazione che contrasta la disumanizzazione.

[←7]

Riprenderò qui in sintesi quanto più ampiamente esposto e argomentato nel mio *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della chiesa*, Queriniana, Brescia 2017.

[←8]

Ad Gentes, n. 7: ove il fine dell'attività missionaria non è più vista nel portare la salvezza di Cristo ove non è presente (*extra ecclesia nulla salus*) , bensì nel far sì «che gli uomini accolgano in forma consapevole e completa *(conscie et plene*) l'opera salvatrice che Dio ha compiuto nel Cristo».

[←9]

Il Card. Kasper parla espressamente della misericordia come "principio ermeneutico" della Parola di Dio. Dopo ver detto che teologicamente non ha senso mettere la misericordia in opposizione alla verità o ai comandamenti, osserva: «È invece corretto, nel senso della gerarchia delle verità, intendere la misericordia, che è la proprietà fondamentale di Dio e la più grande delle virtù (EG 37), come principio ermeneutico, non per sostituire o scalzare la dottrina o i comandamenti, ma per comprenderli e realizzarli nel modo giusto secondo il Vangelo» (W. Kasper, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore,* Queriniana, Brescia 2015, p. 54, c. n.). Più in generale, sulla misericordia, cfr. l'ampia trattazione che ne da in Id., *Misericordia. Concetto fondamentale del Vangelo – Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013.

[←10]

Sul tema levinassiano della "Maestà" del Volto, che mi ammaestra con la sua vulnerabilità ed indigenza comandandomi in modo incondizionato di aiutarlo a vivere, a "non ucciderlo", ed in cui quindi traspare l'infinita trascendenza di Dio, cfr. E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. a cura di A. Dall'Asta, con introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1990, pp. 73, 77, 205, 217, 305 e passim.

[←11]

Mi riferisco in particolare al racconto della controversia, presente in forma parallela in Mt 12, 1-8, Mc 2, 23-28 e Lc 6, 1-5, innescata dal fatto

che i discepoli di Gesù in giorno di sabato avevano strappato delle spighe di grano dai campi; controversia cui segue immediatamente, in tutti e tre i sinottici, quella originata dalla guarigione, in giorno di sabato, di un uomo dalla mano paralizzata (Mt 12, 9-14; Mc 3, 1-6; Lc 6, 6-11 + Lc 14, 1-6).

[←12]

1Cfr. Osea 6, 6, «Misericordia (ebr. hesedh = amore; LXX éleos = misericordia, compassione) io voglio e non sacrificio».

[←13]

«Se aveste compreso che cosa significhi: Misericordia io voglio e non sacrifici, non avreste condannato persone senza colpa» (Mt 12, 7).

[←14]

J.-L. Nancy, *Un pensiero finito* (or. fr. 1990), trad. it. a cura di Luisa Bonesio, Marcos y Marcos, Milano 1992.

[←15]

«Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine e non mai unicamente come mezzo» (I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, AK IV 429; trad. it. a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1982, p. 126).

[←16]

Cfr. EG 39: «Il Vangelo invita prima di tutto a rispondere al Dio che ci ama e che ci salva, riconoscendolo negli altri e uscendo da se stessi per cercare il bene di tutti. Questo invito non va oscurato in nessuna circostanza! Tutte le virtù sono al servizio di questa risposta di amore...». Ed è importante notare che per papa Francesco vi è uno stretto nesso tra il rifiuto di Dio e il rifiuto dell'etica del rispetto della persona. L'etica che il papa ha in mente è infatti «un'etica in favore dell'umano», un'etica che «condanna la manipolazione e la degradazione della persona». Mentre il Dio che egli ha in mente è un Dio non manipolabile economicamente, che «chiama l'essere umano alla sua piena realizzazione e all'indipendenza da qualsiasi tipo di schiavitù» (EG 57). Più avanti (EG 203) egli dice che al sistema economico attuale, «dà fastidio che si parli di etica, [...] dà fastidio che si parli di un Dio che esige un impegno per la giustizia».

[←17]

Ch. Theobald, *Mistica della fraternità. Lo stile nuovo della chiesa e della teologia nei documenti programmatici del pontificato*, in «il Regno – Attualità», 9(2015), p. 587. Il rimando a questa immagine di Theobald, mi è stata suggerita da D. Albarello, “*La grazia suppone la cultura*”, Queriniana, Brescia 2018, p. 96. Nella EG n. 71 papa Francesco dice che Dio vive tra i cittadini promuovendo la solidarietà, la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia e aggiunge: «Questa presenza non deve essere frabbricata, ma svelata».

[←18]

Cfr. il bel libro di R. Mancini, La scelta di accogliere, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BL) 2016.

[←19]

Per questo ritengo, salvo miglior giudizio, che il criterio della misericordia potrebbe essere usato dalla chiesa anche per interpretare la portata “oggettiva” della legge della indissolubilità del matrimonio nei casi, oggi discussi, circa i divorziati e risposati, qualora la sua meccanica applicazione comporti una situazione di intollerabile mortificazione della persona. In analogia con quanto fatto da San Paolo con la decisione di sciogliere dal vincolo matrimoniale il credente abbandonato dal coniuge non credente (cfr. il cosiddetto “Privilegio paolino” in riferimento a I Cor. 7, 12-15, regolato nel Codice di diritto canonico ai cann. 1143-1147) e con quanto ritiene di poter fare la chiesa cattolica in virtù del cosiddetto “Privilegio petrino” (Ivi, cann. 1148) nel caso di matrimonio “rato e non consumato” (Ivi, cann. 1697-1706). Altro infatti è dire che la chiesa non valuta urgente e opportuna una tale applicazione del criterio misericordia in questo caso, altro dire che non lo può fare senza contravvenire alla legge evangelica dell’indissolubilità del matrimonio; il che mi parrebbe una chiara forma di legalismo che assolutizza la lettera della legge invece di interpretarla con misericordia, come invece fatto da Gesù con la legge del sabato in modo paradigmatico per ogni legge.

[←20]

[←21]

Cfr. il già citato EG 203, ove egli dice che al sistema economico attuale, «dà fastidio che si parli di *etica*, [...] dà fastidio che si parli di un *Dio* che esige un impegno per la giustizia».

[←22]

Sul tema ci permettiamo di rinviare al nostro *Spiritualità cristiana nel mondo moderno. Per un superamento della*

mentalità sacrificale, Cittadella, Assisi 2016.

[←23]

Ci permettiamo di rinviare, in proposito, al nostro Emmanuel Levinas. *Un profilo e quattro temi teologici*, Queriniana, Brescia 2016.

[←24]

Nel fenomeno della “globalizzazione” è importante, per evitare confusioni, distinguere «la globalizzazione in senso specifico, che è l’estensione mondiale dell’economia a egemonia finanziaria», dalla globalizzazione nel senso generale di interdipendenza tra tutti i popoli e le culture del mondo che i più recenti mezzi di comunicazione stanno rendendo possibile (v. Mancini, *La scelta di accogliere*, Qiqajon, Magnano (BI) 2016, p. 53).

[←25]

Cfr. L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011. La definizione, coniata dallo studioso marxista di inizio Novecento R. Hilferding, è stata rilanciata nel 2005 da Paul Windolf. Essa aggiorna quella classica di “capitalismo industriale”.

[←26]

Una buona analisi di questo fenomeno reattivo ci è offerta da Z. Bauman, *Retrotopia*, Laterza,Bari-Roma 2017.

[←27]

Cfr. la bella citazione di papa Francesco del 6 maggio 2016, quando gli fu conferito il premio Carlo Magno; cit. in Bauman, *Retrotopia* cit., pp. 166-168.

[←28]

Bauman, *Retrotopia* cit., p. 169.